الجامع الأزهر

كلية أصول الدين

التعريف بكتاب
سلوك المالك في تدبير الممالك

محاضرة ألقاها بقاعة دار المعلمين العالية ببغداد

عبد الفتاح السرنجاوي

أستاذ التاريخ الإسلامي بكلية أصول الدين

مطبعة الأزهر

١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦ م

الجامع الأزهر

كلية أصول الدين

التعريف بكتاب
سلوك المالك في تدبير الممالك

محاضرة ألقاها بقاعة دار المعلمين العالية ببغداد

عبد الفتاح السرنجاوى
أستاذ التاريخ الإسلامى بكلية أصول الدين

مطبعة الأزهر
١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦ م

بسم الله الرحمن الرحيم

مدير معارف اربيل الاستاذ الكبير السيد عبد المجيد حسن يبدى رأيه فى هذه المحاضرة فى المقال الذى نشرته جريدة (اربيــــل) العراقية فى عددها الصادر بتاريخ يوم السبت ١٢ مايس ١٩٥١ والى القارىء نص المقال نقلا عن الصحيفة الأولى من العدد المذكور :

العلم والفضل والأدب

فى دار المعلمين العالية

بقلم الاستاذ عبد المجيد حسن

عرفت الأستاذ الفاضل السيد عبد الفتاح السرنجاوى أستاذ التاريخ الإسلامى فى دار المعلمين العالية فى زيارة طالبات وطلاب دار المعلمين العالية بإمرته إلى لواء أربيل قبل أسابيع ، وكان تعرفى إليه وأنسى به وبأحاديثه وإعجابى بفضله وعلمه من مغانم تلك الزيارة الخاطفة التى لم تزد على ساعات من نهار قضيت فى التجول فى المصايف القريبة من مدينة أربيل . وصادف أن كنت فى بغداد فى الاسبوع الأخير من شهر نيسان المنصرم ، وعلمت من قراءتى للصحف أن الأستاذ يلقى محاضرة فى موضوع نظريات العلم السياسى عند العرب فى قاعة دار المعلمين العالية فى الساعة السادسة من مساء يوم الاربعاء ٢٥ نيسان ١٩٥١ فتشوقت إليه وإلى محاضرته فذهبت قبيل الموعد إلى الدار العالية وكانت القاعة قد غصت بالمستمعات والمستمعين ، وبعد الساعة السادسة بقليل صعد الأستاذ المحاضر إلى المنصة فى صدر القاعة ومعه الأستاذ الأديب السيد أحمد عبد الستار الذى قدمه إلى الحاضرين بعبارات الإكبار له والإعجاب به والثناء على غزارة علمه وسعة إطلاعه وحسن

بلائه فى البحوث التاريخية وفى التدريس والتعليم مشيراً إلى مكانته العلمية ورأى العالم الجليل شفيق غربال (بك) فيه، ثم أشار إلى موضوع محاضرته، وهو موضوع طريف حول كتاب عربى قديم فى السياسة وتدبير المملكة .

وهنا بدأ الأستاذ السرنجاوى محاضرته التى اتخذ من كتاب [سلوك المالك فى تدبير الممالك] تأليف أحمد بن محمد بن أبى الربيع موضوعاً لها ، فوصف الكتاب إجمالا وقال : إنه يقع فى أكثر من مئة وخمسين صفحة من القطع الكبير بقى مخطوطاً قرونا عديدة، وقد عثر عليه فى مكتبة عارف باشا وطبع لأول مرة فى مصر فى القرن التاسع عشر وهو من الكتب المخطوطة كتابة مشجرة وقد طبع مشجراً ، والكتاب فى أربعة فصول تناولت الموضوعات التى تسمى اليوم نظريات العلم السياسى . أشار الأستاذ فى أول محاضرته إلى السبب الذى يدعوه إلى التنويه بهذا الكتاب وموضوعاته ، فذكر أن الغربيين فى بحوثهم فى تاريخ العلوم السياسية يتركون فجوة فى تاريخ هذه العلوم التى من أقدم مدوناتها جمهورية أفلاطون فيشيدون بفضل الاغريق ثم يتدرجون خلال العصور إلى آراء ماكيافللى فى القرن السادس عشر وإلى مبادىء الثورة الفرنسية فى القرن التاسع عشر دون أن ينوهوا بما للعرب من مشاركة فى هذه العلوم ودون أن يشيروا إلى جهودهم فى تهذيبها وتكميل نواقصها . وفى الإضافة إليها وابتكار آراء جديدة لم يسبقوا اليها فيها ، هذا مع عدم حاجتهم الى مثل هذه النظريات السياسية التى قد أغناهم القرآن وهو يهدى إلى أقوم السبل عنها ، ثم قال الأستاذ المحاضر إن كتاب ابن أبى الربيع الذى يتخذه موضوع محاضرة اليوم هو خير مثال على مشاركة العرب فى العلوم السياسية على خير وجه ، صادرين عن أصدق الآراء وأسد النظريات فيها . ثم أخذ يصف الكتاب شارحاً موضوعاته مقتبساً نصوصاً مختلفة الموضوعات من فصول الكتاب الأربعة مستدلا بها على سداد آراء المؤلف فى نظريات السياسة ، مقارنا بينها وبين الآراء المقابلة لها فى جمهورية أفلاطون ونظريات ماكيافللى وآراء روسو ومنتسكيو وغيرهم ، وبعد أن جال الأستاذ المحاضر جولة بارعة فى النظريات السياسية خلال العصور انتقل إلى بيان رأى المستشرق [بروكلمن] وجرجى زيدان فى التشكيك

فى المؤلف وعصره ، ثم أدلى بحجج دامغة فى تفنيد رأيهما والتدليل على أن الكتاب مؤلف فى عهد المعتصم لا فى عهد المستعصم بالله آخر خلفاء بنى العباس ، وكان من الأدلة الطريفة التى أوردها نص من الكتاب يتضمن قواعد ثمان يرى المؤلف اتباعها حين يراد انشاء مدينة جديدة ؛ ورجح أن يكون المؤلف قد وضع هذه القواعد ليهتدى بها الخليفة المعتصم فى إنشائه مدينة سامراء (سر من رأى) وجاء بدليل آخر فى تعيين عصر تأليف الكتاب والمؤلف ، دليل قائم على شرح نصوص من أقوال المؤلف فى مقدمة الكتاب يفهم منها أن تأليف الكتاب كان باشارة من وزير أديب أريب هو بالوزير محمد بن عبد الملك الزيات وزير المعتصم ثامن خلفاء العباسيين أشبه ، ولم يكن فى عهد المستعصم آخر الخلفاء وزير بهذه الصفات .

وهكذا دامت هذه المحاضرة الساحرة زهاء ساعتين لم يشعر خلالها المستمعون بمضى هذا الوقت الطويل حتى توقف الاستاذ المحاضر مبدياً أسفه على أن الوقت لم يتسع لتفصيل كثير يرجو أن يعود اليه فى وقت آخر - إن شاء الله -

والحق انها كانت محاضرة قيمة دلت على غزارة علم الأستاذ الفاضل وعمق درسه وسعة أفقه وساطع بيانه وقوة حجته فى استجلاء مآثر العرب فى الاسلام فى العلوم السياسية التى كان يظن انهم لم يبلغوا فيها الشأو الذى بلغوه فى غيرها من العلوم والفنون .

وحاولت أن أنصرف من القاعة مع المنصرفين مؤجلا الى لقاء الغد تقديم شكرى للاستاذ على إشارته فى مستهل محاضرته على وجودى فى القاعة وعده لى ضيفا عزيزاً عليه ، واذا به يشدنى من يدى ويخرج بى من القاعة إلى داره العامرة لا قضى فى ضيافته ساعة نتحدث فى موضوع المحاضرة ثم يرينى الكتاب فى طبعته الفريدة

عبد المجيد حسن

المحاضرة

سيدى صاحب المعالى الوزير العالم السيد رضا الشبيبى .

ضيفنا العزيز الأستاذ عبد المجيد حسن مدير المعارف .

سيداتى سادتى :

قد تتساءلون لماذا اخترت هذا الموضوع لأحاضركم فيه ، والجواب هو أنى من الدائبين على دراسة العصر العباسى من كل نواحيه ، ولم أجد ناحية أغفلها الباحثون وأخص المستشرقين منهم مثل ناحية (النظريات السياسية الإسلامية) ، وليس هنا مجال المقارنة بين (العلم السياسى) فى الغرب والشرق فى العصر العباسى الأول الذى اخترت الكلام عنه ، لأن أوروبا فى ذلك الوقت كانت قد وصلت حداً من الفوضى السياسية يجعل الحكم فيها قائماً على أسس من الطغيان والجور ومن ثم قامت النظريات السياسية المعاصرة على خدمة هذه الأسس وسخرت لصالحها . وعلى نقيض هذا نجد القرن الثانى وأوائل القرن الثالث الهجرى قد تميزا بنهضة علمية إسلامية جعلت بغداد وسامرا والكوفة والبصرة ، من أعظم أوساط الثقافة فى العالم بأسره .

وهذه الفترة من تاريخ الإسلام فى حاجة إلى من ينصفها . وإننا لنجد فى كتابات علماء الغرب إهمالا لها وتقليلا من شأن العلم السياسى الإسلامى فيها ، بل ونجدهم يأخذون كل المصطلحات السياسية الحديثة كالعدل والحرية والشورى واحترام القوانين من أصلها الاغريقى فى حكومات المدن القديمة مع مراعاة التطور الذى أصاب تعريف كل مصطلح تبعاً للعصور التاريخية وتبعاً لأحوال المجتمع الذى تقوم فيه الحكومات ، مع إغفال يكاد يكون تاماً لتاريخ الفكر السياسى الإسلامى وفضله على المثل الفاضلة ، كل هذا حفزنى على التحدث إليكم فى هذا الموضوع .

* * *

ولا يخفى على حضراتكم أن الإسلام ، قد شرع للناس ما يكفل لهم سعادة الدنيا والآخرة ، ولا نجد دينا تناول التشريع فى حدود أوسع من حدود الإسلام ، لذا لم يكن غريباً أن نجد مصطلحات السياسة واضحة جلية فى آى القرآن الكريم وسنة النبى صلى الله عليه وسلم ، فالشورى والعدل والقسط وآداب الحروب والمساواة بين الناس على اختلاف ألوانهم وألسنتهم أمام القانون السماوى . واحترام حقوق المرأة فى العمل والميراث والتملك ، ثم الأحوال الشخصية والمعاملات والالتزامات كلها جاء بها الإسلام مفصلة واضحة .

والذى يهمنا فى هذا المقام (العلم السياسى) ، فإذا قيل إن تدوينه كان متأخراً فى التاريخ ، فهذا لا يمنع أن الإسلام قد وضع للعلم السياسى أصولا واضحة المعالم وقرر من المبادىء العامة فى هذا المجال ما يضمن سعادة المجتمع وضمان السلام والأمن بين الناس ، وليس من شك فى أن المسلمين قد تدارسوا فى صدر الإسلام كثيراً فى الموضوعات التى تدخل فى نطاق ما نسميه اليوم بالعلم السياسى ، وأبدوا كثيراً من الآراء فى الأمامة الكبرى والسياسة والتدبير وعلاقة الحاكم بالمحكومين وبيان حقوق كل فريق وواجباته ، وبحثوا أحكام الأخلاق وجعلوا رائدهم فى كل أحكامهم القرآن الكريم ، فجاءت كتاباتهم متمشية مع قداعد الدين الإسلامى ، والأسس التى رسمها للناس على اختلاف طبقاتهم ، والمثل الأخلاقية السامية التى أمر باتباعها ، فاذا كان هذا هو الأساس ، كانت (المدينة الفاضلة) التى صورها فلاسفة المسلمين فى العلم السياسى لاشك محققة للعدل الإجتماعى كفيلة بسعادة المجتمع ورفاهيته .

ولا تنسوا أن وجود الشرع الإسلامى جعل كتاب النظريات السياسية الإسلامية لا يفكرون فى وضع القوانين ، لأن القرآن كفاهم مؤنة ذلك ، وعكف الفقهاء على دراسة القرآن والحديث واستنباط الأحكام منهما ، وعلى أساس هذه الأحكام قامت كتابات المفكرين الإسلاميين فى العلوم السياسية ، ولهم هدف روحى خلقى يتجهون دائماً نحوه ، هو ضمان العدالة والمساواة بين المسلمين على اختلاف ألوانهم وأجناسهم تحقيقا لتعاليم الإسلام السامية .

أيها السادة : إن كتاب النظريات السياسية فى العصر الحديث يقرون جميعاً بالعجز عن إدراك الغاية الروحية التى يتجه نحوها تاريخ البشرية ، لأنهم يرون ذلك الإتجاه المادى العنيف المسيطر على البشر فيما يتعلق بنوع السياسة منذ كتب رائد السياسة الأوروبية ماكيافيللى إلى اليوم ، إن السياسة الحاضرة أيها السادة تأخذ بتبرير الأمر الواقع على أساس القوة وحدها ، القوة فى نظرهم هى التى تخلق الحق وهى التى تجعل كل الأوضاع مشروعة ، والغاية تبرر الوسيلة أياً كانت طبيعتها ، فكيف يستطيع المؤرخ المنصف أن يحكم بأن هناك غاية روحية يتجه اليها تاريخ البشر ؟ وكيف نستطيع كمؤرخين أن نقول بأن أهدافاً روحية توجه المسيطرين على سياسة العالم فى الدول الغربية القوية ؟

أيها السادة :

أستطيع الحكم وسط هذه الفوضى فى مجال التفكير السياسى ، أن العالم لن تسوده طويلا هذه المبادىء الغاشمة ، بل لابد وأن يأتى يوم يستيقظ فيه الوطن الإسلامى ، مؤمناً بحقه قابضاً على زمام أمره ، وأن يتخلص من وطأة النفوذ الغربى ، وهنا يبدأ تمثيل دوره العظيم على مسرح السياسة العالمية بما حبته الطبيعة من عناصر القوة ومستلزمات الحضارة الحديثة ، وبما حبا الله أهله من تشريع سماوى يقر العدل الاجتماعى والمساواة بين المسلمين عامة ، وعلى هذه الأسس الراسخة القوية يعاد بناء صرح الحضارة الإسلامية ، ويقف أبناء الإسلام فى مكانهم اللائق بماضيهم المجيد ، وبما لهم من مثل روحية باقية نسيها الغرب فى نفسه ، وحاول أن يقضى عليها فى نفوس المسلمين .

* * *

والكتاب الذى أحدثكم عنه الليلة هو كتاب (سلوك المالك فى تدبير الممالك) تأليف (احمد بن محمد بن أبى الربيع) ، وبين يدى منه نسخة أنيقة نقلها بالخط الفارسى الجميل فى مصر الخطاط (محمد على الخراسانى) فى سنة ١٢٨٦ هـ وطبع الكتاب بهذا الخط فى هذه السنة على يد (محمد عارف باشا) فى مطبعة جمعية المعارف المصرية ، وقد أشار مصحح الكتاب (محمد السملوطى) إلى أن النسخة الأصلية قد وردت إلى الجمعية من الأمير (محمد توفيق باشا) نجل الخديوى إسماعيل.

ويقع الكتاب فى هذه الطبعة فى مائة وخمسين صحيفة من القطع الكبير ، وقد رأيت لهذا الكتاب طبعة أخرى بدون تشجير طبعت بمطبعة كردستان العلمية بالقاهرة سنة ١٣٢٩ هـ على نفقة الشيخ محي الدين صبرى الكردى وهى أقل أهمية من الطبعة المشجرة ، ومبنى الكتاب كما يقول المؤلف على أربعة فصول ، الفصل الأول فى المقدمة ، والفصل الثانى فى أحكام الأخلاق وأقسامها ، والفصل الثالث فى أقسام السيرة العقلية وانتظامها ، والفصل الرابع فى أقسام السياسات وأحكامها ، وهذا الفصل الأخير هو الخاص بما نسميه (العلم السياسى) وهو موضوع بحثى فى هذه المحاضرة ، وتقع فى ثلاث وخمسين صحيفة من الطبعة المشجرة ، وفى عنوان الكتاب فى هذه الطبعة أن ابن أبى الربيع ألفه للخليفة المعتصم بالله العباسى ، وقد دققت النظر فى الفصل الأول فلم أجد فيه أن الخليفة قد كلفه بتأليفه ، وإنما وجدت المؤلف يذكر فى آخر المقدمة عبارة طويلة يقول فى أولها « ومن السعادة لأهل هذا الزمان أن إمامهم ومتقلد سياستهم ومدبر ملكهم ، من هو مجمع المحاسن المذكورة ومعدن الفضائل المشهورة ، ومن جمع هذه المحامد المشكورة ، من جاد الزمان ببقائه على الدين وذويه ، ومن الدهر بوجوده على الإسلام وبنيه ، وهو سيدنا ومولانا ومالكنا خليفة الله فى العباد والسالك سبيل الرشاد ، المعتصم بالله أمير المؤمنين ، نجل الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين . . . [1] »

ثم دققت النظر فى التمهيد الأول الذى كتبه المؤلف فوجدته يقرر أن الذى بعثه على تأليف الكتاب أمران ، الأول أنه وقف على كتاب مشجر مختصر فى حفظ صحة البدن ، ولما كانت النفس أشرف من البدن ، رأى أن يكتب فى مراعاة النفس وإصلاح أخلاقها الصادرة عنها وتزكيتها بالعلم والعمل ، لأن ذلك أحرى بالتقديم على صحة البدن . وهناك أمر ثان بعثه على تأليف الكتاب هو الذى يهمنا فى هذا البحث فاستمعوا إلى نص عبارة المؤلف فى توضيح ذلك

---

(١) راجع ص ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ من الكتاب .

حيث يقول « والثانى أن بعض من أوامره مطاعة مجابة ، وعوارض العوائق عن ملتمساته منحسرة منجابة ، ممن اصطفاه الجناب المقدس وقدمه ، ورفعه على أمثاله وكرمه ، فحاز بذلك المقام المحمود شرفاً باقياً وحسباً ، وأوتى من كل شىء فاتبع من مناهج الشيم المرضية سبباً ، واختص بخصائص تهتز لها أعطاف القلوب فرحاً وطرباً .

تجمعت لعلاه كل منقبة وهو البليغ إذا ما قال أو كتبا
وكم له من معان راق مسمعها ومن فنون خطوط أبدعت عجباً

أمره أن يمضى ذلك الرأى فى إنشاء الكتاب المقدم ذكره وأن يوليه طرفاً من العناية والإنصاف ، فجمع بين ما يعتقده من وجوب الأول فى إنشائه إلى امتثال طاعة أمره بذلك .

هذا هو نص كلام المؤلف ، نفهم منه أن شخصية كبيرة قدمها الجناب المقدس (الخليفة) ورفعها على أمثالها هى التى أمرته بتأليف الكتاب وفى وصفْ هذه الشخصية مايدل على أنها شخصية وزير المعتصم (محمد بن عبد الملك الزيات) لأن المعتصم استوزر قبله وزيرين لاتنطبق عليهما هذه الأوصاف ، الأول الفضل بن مروان وكان عامياً لاعلم عنده ولا معرفة ، وكان ردىء السيرة جهولا بالأمور قال فيه بعض شعراء عصره :

تفرعنت يافضل بن مروان فاعتبر فقبلك كان الفضل والفضل والفضل

ويقصد الشاعر بذلك الفضل بن يحيى والفضل بن الربيع والفضل بن سهل أما الوزير الثانى للمعتصم فهو أحمد بن عمار بن شاذى الخراسانى وكان فى الأصل طحانا ثم أصعد إلى بغداد واتسع بها حاله ، وكان على رواية صاحب الفخرى جاهلا بآداب الوزارة ، وصفه بعض شعراء عصره فقال :

سبحان ربى الخالق البارى صرت وزيراً يا ابن عمار
وكنت طحانا على بغلة بغير دكان ولا دار
كفرت بالمقدار إن لم تكن قد جزت فى ذا كل مقدار

أما الزيات فيروى أنه تأدب وقرأ وفهم وكان ذكيا فبرع فى كل شىء حتى

صار نادرة وقته عقلا وفهما وذكاء وكتابة وشعراً وأدبا وخبرة بآداب الرئاسة وقواعد الملوك ، حتى كانت أيام المعتصم فاستوزره وبقى وزيراً له حتى مات المعتصم فاستوزره الواثق وبقى فى وزارته حتى مات الواثق . فيكون الذى كلف ابن أبى الربيع بتأليف الكتاب هو وزير المعتصم (محمد بن عبد الملك الزيات) ويرجح ذلك عندى أن ابن أبى الربيع عرض لمنصب الوزير وأهميته فى الملك وعدد الصفات التى يجب أن تتوافر فى الوزير فذكر من جملتها أن يكون حسن العقل لأن العقل ملاك كل شىء وبه تدبر الأمور ، وأن يكون حلو اللسان بليغ القلم ليخاطب الملوك ، وهذه الصفات كلها تنطبق على وزيرنا الزيات ، بل إنه حين صار وزيراً للمعتصم فى سنة ٢٢١ هـ تولى أيضا الكتابة فى ديوان الخليفة لتفوقه فى صناعة القلم ، بل إن الخليفة أيضاً اعتمد عليه فى بناء سامرا فجرى على يديه عامة ما بنى المعتصم بسامرا من الجانبين الشرقى والغربى . وبعد هذا نجد ابن أبى الربيع بعد تعداد صفات الوزير يقول ما يأتى :

« ومن جميل العناية بأهل عصرنا أن القائم بتشييد ما ذكرنا والمتولى لتدبير ما قدمنا ، من هو معدن الفضائل الموصوفة ورب الصنائع المألوفة والمحاسن المعروفة ، الذى نشأ وهمته تأخذ بأعنان السماء ، ومكانه من العلم نشأ فى مناط الجوزاء . بدأ بالأدب فبرز فى ميادينه ، وحمل لواء منثوره وموزونه ، فكأن العرب استخلفته على لسانها ، والأيام ولته حدثانها .... إلى آخر ماجاء فى هذا الوصف ، وبرغم أن المؤلف لم يذكر لنا اسم الوزير إلا أن هذه الصفات لا تنطبق إلا على صاحبنا الزيات من وزراء المعتصم ، والزيات أديب جدير بأن يقال فيه « كأن العرب استخلفته على لسانها » وإن الأبيات التى قالها الزيات فى رثاء المعتصم لأكبر دليل على أنه من فحول شعراء العصر :

قال الوزير يرثى الخليفة :

قد قلت إذ غيبوك واصطفقت ... عليك أيد بالترب والطين
إذهب فنعم الحفيظ كنت على الدنـ ... ـيا ونعم الظهير للدين
ما يجبر الله أمة فقدت ... مثلك إلا بمثل هرون

ويتجلى لكم ذوق الزيات الأدبي وحسن تعبيره عن المعاني التي تتداعى عليه ، من رده البليغ على أبي تمام الشاعر لما مدحه بقصيدته التي منها :

ديمة سمحة القياد سكوب مستغيث بها الثرى المكروب
لو سعت بقعة لإعظام أخرى لسعى نحوها المكان الجديب

فقال له الزيات : « يا أبا تمام ، إنك لتحلي شعرك من جواهر لفظك وبديع معانيك ، ما يزيد حسنا على بهي الجواهر في أجياد الكواعب ، وما يدخر لك شيء من جزيل المكافأة إلا ويقصر عن شعرك في الموازاة »

هذا أيها السادة هو أدب الزيات الذي يؤنس قلب سامعه ، هذا هو الأدب الذي أعجب به المعاصرون ولا نزال نجد فيه روعة وجدة ، استمعوا إلى البحتري يقول في محمد بن عبد الملك الزيات :

لتفننت في الكتابة حتى عطل الناس فن عبد الحميد
في نظام من البلاغة ماشك ك أمرؤ انه نظام فريد
وبديع كأنه الزهر الضا حك في رونق الربيع الجديد
مااغتدت منه في بطون القراطيـ س وما حملت ظهور البريد
حجج تخرس الألد بألفا ظ فرادى كالجوهر المعدود
حزن مستعمل الكلام اختياراً وتجنبن ظلمة التعقيد
كالعذارى غدون في حلل صفـ ـر إذا رحن في الخطوب السود

أيها السادة ، إن النصوص الصريحة من أقوال المؤلف ناطقة باسم الخليفة المعتصم ، والأوصاف التي وصف بها المؤلف كلها تنطبق على الزيات وزير المعتصم ، وأسلوب الكتابة وطريقة التدوين تشهد على أن الكتاب قد ألف في عهد المعتصم ، ولكن كيف يظهر في هذا العصر المبكر كتاب كهذا في الأدب الإسلامي يتناول السياسة المدنية ، أو العلم الالهي المدني كما كان يسميه الكتاب الاسلاميون قديما ، وهو الذي نسميه اليوم (العلم السياسي) ؟ ؟ كيف يظهر

كتاب فى العلم السياسى الاسلامى قبل أن يظهر ما يماثله فى أوروبا بسبعة قرون ؟ إن ظهور مثل هذا الكتاب فى هذا العصر لايروق المستشرق بروكلمان ، فيصرح بأنه لا يستطيع تحديد عصره على وجه الدقة ، ثم يأتى المرحوم الاستاذ جورجى زيدان ، فيتعلق بفكرة التشكيك فى تاريخ الكتاب وينهض بأعباء التدليل عليها فيقول :

« ولكن موضوع الكتاب وأسلوبه يدلان على أنه وضع بعد ذلك التاريخ ، لأنه مرتب على شكل المشجر فى أسلوب يدل على وضوح الأفكار فى ذهن مؤلفه مما لا يتأتى إلا بعد نضج العلم نضجا تاماً ، وزد على ذلك أن اسم شهاب الدين من الأسماء التى لم تكن معروفة فى زمن المعتصم ، وإنما هو مما طرأ على الاسلام بعد رسوخ الأتراك فى الدولة ، وفى كتاب الفهرست مئات من أسماء المؤلفين ليس فيهم واحد اسمه شهاب الدين والفهرست كتب سنة ٣٧٧ أى بعد وفاة المعتصم بقرن ونصف .

وهذا تاريخ ابن الأثير لم يرد فيه أسم شهاب الدين قبل انقضاء القرن الخامس للهجرة فلا يعقل أن يتفرد رجل بهذا الأسم فى أول القرن الثالث ولعل الخطأ وقع فى تحريف اسم الخليفة الذى وضع الكتاب له فكان المستعصم (توفى ٦٥٦ هـ) فقرئ المعتصم ، وكثيراً ما يتفق ذلك فى قراءة الخطوط ، ثم إن الفهرست لم يذكر هذا الكتاب ولا مؤلفه إنما ذكره كشف الظنون بدون أسم المؤلف [(١)]

ومسألة لقب (شهاب الدين) هذه مسألة شكلية إنها لقب وأما الأسم فهو أحمد بن محمد بن أبى الربيع ولعل جورجى زيدان أعتمد فى تقرير ذلك على ماجاء فى مقدمة ابن خلدون حيث يقول :

« ونزع المتأخرون أعاجم المشرق حين قوى أستبدادهم على الملك وعلا كعبهم فى الدولة و السلطان وتلاشت عصبية الخلافة واضمحلت بالجلة إلى انتحال الألقاب

---

(١) تاريخ آداب اللغة العربية الجزء الثانى طبع القاهرة سنة ١٩١٢ ص ٢١٤ — ٢١٥ .

الخاصة بالملك مثـل الناصر والمنصور زيادة على ألقاب يختصون بهـا قبل هذا الانتحال مشعرة بالخروج عن ربقـة الولاء والاصطناع بمـا أضافوها إلى الدين فقط فيقولون صلاح الدين ، أسد الدين ، نور الدين [١] » .

ولا يصح عقلا أن نضع قاعـدة للأسماء والألقاب بعـد استقراء ماورد فى فهرست ابن النديم أو غـيره لأن الأسماء والألقاب مسألة شخصيـة لا يتحكم فيها التاريخ إلى هذا الحد ، وقد رد الأستاذ حبيب خان شروانى على هذا فقال : .

« ولقب شهاب الدين حقيقة لا نصادفه كثيراً فى العصر العباسى الأول ولـكن اسم المؤلف (أحمد) وشهاب الدين ليس اسماً له ولـكنه أضيف من قبيل التفخيم والتعظيم ، وربمـا كان من وضع أحد النساخين إجلالا للمؤلف ، ثم إن هـذا لا يكفى للتدليـل على أن أحمد بن محمد بن أبى الربيع ليس من العلماء المعاصرين للمعتصم فهى دعوى تحتاج إلى دليل [٢] إنها السادة لا أظن أننا فى حاجة إلى مثل هذا الاستظهار ، ثم إن عدم ذكر إسم المؤلف فى الفهرست لابن النـديم عمل سلبى لا ينهض دليلا على عدم وجوده بل لابد من دليل ايجابى

ولعل من البراهين القوية التى تنقض ما قرره المرحوم جورجى زيدان أن الإضافة إلى الدين عرفت فى الإسلام حتى قبل عهد المعتصم وأنه كان يقصد بها التعظيم حقيقة لا الخروج عن ربقة الولاء والاصطناع كما يقول ابن خلدون فى الكلام عن عصر الأيوبيين والجراكسة ، ويكفى لتأييد هذا أن نسوق شعراً قديماً من بين المراثى التى قيلت فى ابراهيم الإمام قبل قيام الدولة العباسية ، والمعروف أنه مات فى المحرم سنة ١٣٢ هـ . قال ابراهيم بن على بن هرمة يرثى ابراهيم الإمام .

قد كنت أحسبنى جلداً فضعضعنى قبر بحران فيه عصمة الدين

---

(١) مقدمة ابن خلدون الفصل الثانى والثلاثون فى اللقب بأمير المؤمنين ص ٢٢٩

(٢) راجع كتابه عن الفكر السياسى فى الإسلام باللغة الانجليزية ص ٤٥

ولست أدرى لماذا يكون اعتدادنا بالأسماء إلى مثل هذا الحد فى الحكم على حوادث التاريخ ، ولماذا يحدد لنا جورجى زيدان أن ابن الأثير لم يرد فيه اسم شهاب الدين قبل انقضاء القرن الخامس الهجرى ، وهل يصح أن يكون هذا دليلا إيجابياً مع أن ابن الأثير من بين المؤرخين الذين أوردوا رثاء ابن هرمة للإمام ابراهيم سنة ١٢٢ هـ ثم نجد فى تاريخ الخلفاء للسيوطى خبراً مؤداه أن الخليفة المقتدى بأمر الله ولى فى سنة ست وسبعين وأربعمائة أبا شجاع محمد بن الحسين الوزارة ولقبه (ظهير الدين) وكان هذا قبل انقضاء القرن الخامس ، ثم نجد الزيات نفسه فى رثاء المعتصم يصف المعتصم بأنه (ظهير الدين) وهو من القرن الثالث الهجرى .

أما موضوع الكتاب وأسلوبه وترتيبه على هيئة المشجر ووضوح الأفكار فى ذهن مؤلفه ، هذا كله لا يستبعد ظهوره فى عهد المعتصم ، بعد عهد الرشيد والمأمون ، كيف يقال هذا والمأمون كما يقول الدينورى كان نجم بنى العباس فى العلم والحكمة ، وأنه أخذ من جميع العلوم بقسط وضرب فيها بسهم ، وهو الذى استخرج كتاب إقليدس من الروم وأمر بترجمته وتفصيله وعقد المجالس فى خلافته للمناظرة فى الأديان والمقالات ، وكان أستاذه فيها أبا الهذيل محمد بن الهذيل العلاف .

ترجم إقليدس أبو زيد حنين بن اسحق العبادى عن اليونانية وجاء ثابت بن قرة فنقحه وهذبه وكذلك كتاب المجسطى وأكثر كتب الحكماء والأطباء كانت بلغة اليونان فعربت وكان حنين المذكور أشد الجماعة اعتناء بتعريبها ، وعرب غيره أيضاً بعض الكتب وكان المأمون مغرماً بتعريبها وتحريرها وإصلاحها ، ومن قبله جعفر البرمكى وجماعة من أهل بيته ، لكن عناية المأمون كانت أتم وأوفر ، ثم أين مجهود اسحق بن حنين ؟ الذى قال ابن خلكان إنه كان يترجم كما كان يفعل أبوه إلا أن الذى يوجد من تعريبه فى كتب الحكمة من كلام أرسطاطاليس وغيره أكثر مما يوجد من تعريبه لكتب الطب (١) .

---

(١) راجع ابن خلكان فى ترجمة أبى زيد حنين بن اسحق وترجمة أبى يعقوب اسحق بن حنين .

كيف يصح فى الأذهان أن كتاباً كهذا يعد كثيراً على عهد المعتصم عصر الحميدى والبخارى والمدائنى وقطرب والزيات الوزير والخوارزمى الرياضى والأصمعى وأبى العتاهية وأبى تمام والواقدى والنضر بن شميل وقتيبة بن مهران والفراء وأبى مطيع البلخى ويونس بن بكير وإسحق بن بشر وإسحق بن الفرات وأبى عمـــر الشيبانى والكندى الفيلسوف والفرغانى عدا الأطباء والحكماء من المترجمين والباحثين فى بيت الحكمة ؟ ؟ إنه لمن الظلم التاريخى للفكر الإسلامى أن يقال هذا ، وإن نزعة التحدى لواضحة فيما قاله المستشرقون إذ كيف يظهر العلم السياسى فى أوروبا فى القرن السادس عشر الميلادى ويظهر فى الإسلام فى القرن التاسع الميلادى ؟

بقيت مسألة تأخير الكتاب إلى عهد المستعصم ، وهذا تخمين من جورجى زيدان لا يقبله منهج البحث العلمى لأنه أيضاً يحتاج إلى دليل ، ودراسة عصر المستعصم فى آخر دولة بنى العباس يدل على أنه لم يكن بحاجة إلى مثل هذا الكتاب ، لأن وزراء المستعصم كانت تشغلهم أمور خارجية وداخلية وطائفية تجعلهم فى غير حاجة إلى تكليف العلماء بمثل هذه الأعمال .

وبين يدى قرينة قوية على أن الكتاب من عهد المعتصم الذى تولى الخلافة سنة ٢١٨ هـ وخرج لبناء سامرا سنة ٢٢٠ هـ وفى هذه السنة عينها تولى الوزارة محمد بن عبد الملك الزيات [1] ولا بد أن يكون قد كلف ابن أبى الربيع بتأليف الكتاب فأتمه فى ذلك الوقت الذى كان فيه المعتصم يرتاد المكان ويعد العدة للبناء الذى شرع فيه سنة ٢٢١ هـ .

هذه مناسبة طيبة يذكر فيها مؤلفنا شيئاً من التوجيه والنصح لمولاه المعتصم وهو على وشك الشروع فى بناء مدينته الجديدة ، هنا نجد ابن أبى الربيع يجعل صحيفتين للشروط الثمانية التى يجب على من أنشأ مدينة أو اتخذ مصراً أن يحققها ، الأول أن يسوق إليها الماء العذب ليشرب حتى يسهل تناوله من غير عسف ،

---

(١) راجع تاريخ أبى الفداء الجزء الثانى ص ٣٥ .

ونحن نعرف أن نهر القاطول كان قد حفره الرشيد ليوصل الماء إلى قصر بناه فى ذلك الموضع وأن قناتين شتوية وصيفية قد اشتقتا بعد ذلك من دجلة ليدخلا المسجد الجامع الذى بناه المتوكل وتتخللا شوارع سامراء ، إذاً عمل المعتصم بالشرط الأول فاختار مكانا يمكن أن يشتق الماء من دجلة إليه ، والشرط الثانى أن يقدر طرقها وشوارعها حتى تتناسب ولا تضيق ، وهذا حققه المعتصم فى سامرا فاتسعت لجنده من مماليك الأتراك الذين بلغ عددهم سبعين ألفاً حتى أن الواثق لما أراد البناء بسامرا بعد وفاة المعتصم وجد أن المعتصم قد احتجز حيزا من الأرض فسيحاً تمتد فيه المدينة إذا ازدحمت بأهلها فبنى فى هذا الحيز واتسع الناس بذلك كما قال ياقوت الحموى وأقام مسجداً جامعاً ، والشرط الثالث أن يبنى فيها جامعاً للصلاة فى وسطها ليقرب على جميع أهلها ، وقد بنى بها المعتصم جامعاً وبنى الواثق جامعاً وبنى المتوكل جامعاً لا تزال منارته باقية إلى اليوم هى المنارة الملوية ، والشرط الرابع أن يقدر أسواقها بحسب كفايتها لينال سكانها حوائجهم من قرب ، وقد نفذ المعتصم ذلك وعنى ببناء الأسواق وجعل المسجد الجامع فى طرف الأسواق فى متناول أهل البلد جميعا . والشرط الخامس أن يميز قبائل ساكنيها بأن لا يجمع أضداداً مختلفة متباينة ، وقد راعى ذلك من أول الأمر ، ويحدثنا ياقوت أنه أنزل أشناس بمن ضم إليه من القواد كرخ سامراء وهو كرخ فيروز وأنزل بعضهم فى الدور المعروفة بدور العربانى واجتهد فى أن يكون سكان كل حى من جنس واحد ، والشرط السادس إن أراد سكناها فليسكن أفسح أطرافها وأن يجعل خواصه كنفاله من سائر جهاته ، والتاريخ يحدثنا أنه لما بنى داره أمر عسكره بمثل ذلك فعمر الناس حول قصره حتى صارت أعظم بلاد الله . والشرط السابع أن يحوطها بسور خوف اغتيال الأعداء لأنها بجملتها دار واحدة وهذا راعاه المعتصم فبنى السور بعد أن احتجز فضاءا فسيحاً بنى فيه الخلفاء بعده ، والثامن أن ينقل إليها من أهل العلم والصنائع بقدر الحاجة لسكانها حتى يكتفوا بهم ويستغنوا عن الخروج إلى غيرها ، ويكفى للتدليل على عمارة سامرا وانتقال الشعراء والعلماء إليها

أن القصور التي عمرها المتوكل وحده فيها بلغت نفقتها ٢٩٠ مليون درهم وإليكم أبياتا من قصيدة على بن الجهم يصف الجعفري أحد قصور المتوكل :

فلما رأينا بناء الإمام رأينا الخلافة فى دارها
بدائع لم ترها فارس ولا الروم فى طول أعمارها
وللروم ما شيد الأولون وللفرس آثار أحرارها
وكنا نحس لها نخوة فطامنت نخوة جبارها
وأنشأت تحتج للمسلمين على ملحديها وكفارها
صحون تسافر فيها العيون إذا ما تجلت لأبصارها
وقبة ملك كأن النجوم تضيء اليها بأسرارها
نظمن الفسافس نظم الحلى لعون النساء وأبكارها
لوان سليمان أدت له شياطينه بعض أخبارها
لأيقن أن بنى هاشم تقدمها فضل أخطارها

وقال الحسن ابن الضحاك وهو ببغداد بعد أن أقام زمانا بسامراء يفضلها على بغداد وحرروها ولما يمض على دخوله بغداد ساعات .

على سر من را والمصيف تحية مجللة من مغرم بهواهما
الاهل لمشتاق ببغداد رجعة تقرب من ظليهما وذراهما
محلان لقى الله خير عباده عزيمة رشد فيهما فاصطفاهما
وقولا لبغداد إذا ما تنسمت على أهل بغداد جعلت فداهما
أفى بعض يوم شف عيني بالقذا حرورك حتى رابنى ناظراهما ؟

هذا الوصف دليل على أن سامراء صارت أعظم بلد فى دولة العباسيين حتى أذرت ببغداد وتطلع اليها العلماء وأهل الفن والعلم فغصت بهم ويكون الشرط الثاني من شروط صاحبنا ابن أبي الربيع قد تحقق .

فاذا كان الكتاب قد ألف فى عهد المستعصم كما يستظهر المرحوم جورجي زيدان فبأى مناسبة يذكر تأسيس المدن وعمارتها ولم يكن يدور بخلد المستعصم أن يضع

حجراً فى بناء جديد ، والدولة العباسية كلها تتناثر أحجارها ويتحطم بناؤها بين يديه .

رأينا أيها السادة بعد هذا التحقيق أن الكتاب قد ألف فى عهد المعتصم بأمر وزيره محمد بن عبد الملك الزيات ، وعلى هذا الأساس فهو أقدم كتاب إسلامى فى العلم السياسى .

أيها السادة :

إنى مع الفوارق الكثيرة أجد شبها بين كتاب ابن أبى الربيع وجمهورية أفلاطون ، فكلاهما لا يصح أن نسميه كتاباً فى الأخلاق وحدها أو العلم السياسى وحده ، ففى الجمهورية نجد كل جوانب الفلسفة الافلاطونية قد أشير اليها أو فصلت ثم هو يبحث فى كل مناحى الحياة الإنسانية فهو يتناول الرجل الفاضل والحياة الفاضلة التى يرى أفلاطون أنهما شرط لقيام دولة فاضلة ، فهل هو كتاب فى السياسة أو الأخلاق أو الاقتصاد أو علم النفس ؟ لانستطيع أن نحكم بذلك ، ولكننا نجد الكتاب قد تناول كل هذه الموضوعات مجتمعة ، وتناول غيرها كالفن والتربية والفلسفة ، وأستطيع أن أؤكد لحضراتكم بعد أن درست الكتابين وقارنت بينهما أن كل ما وصفت به جمهورية أفلاطون أستطيع أن أجعله وصفاً لكتاب سلوك المالك لابن أبى الربيع من حيث الموضوعات وحدها ، فكتاب ابن أبى الربيع قد تناول الاجتماع والأخلاق والفلسفة والطبيعيات والسياسة والرياضيات والموسيقى والعلوم الدينية والتربية .

أما من حيث طريقة التأليف وأسلوب الكتابة والآراء فهما يختلفان لأن الجمهورية كتاب مبسوط سلك أفلاطون فى تأليفه مسلك الحوار ، فأتاح لنفسه فرصة لتنظيم المعلومات والإفاضة فى بعضها لا تتاح لمن يكتب بحثا علميا دقيقا على المنهج الحديث ، ويبدو أنه فى عصر أفلاطون لم تكن الحياة الواقعية فى المدن الحكومية قد تركزت فيها كل هذه العلوم وتحددت أغراضها على وجه يدل على التخصص ، وهذا غير ما نجده فى كتاب سلوك المالك من تحديد العلوم

والكلام عن أصحابها وطرق الانتفاع بها والغرض من كل علم من العلوم وتقسيمها إلى إلهية فى العقل ورياضية فى الذهن وطبيعية فى الحس ، ثم اقتران العلم بالعمل وتقسيم العمل إلى ثلاثة أنحاء سياسة الإنسان نفسه وبدنه ، وسياسة المنزل ، وسياسة أهل نوعه ، وتقسيم هذه العلوم إلى أقسام وضح فيها فضائلها ووجوهها والعلوم المتصلة بها ، وابن أبى الربيع يقسم الرياضيات إلى علم العدد وعلم الهندسة وعلم الهيئة وعلم الموسيقى ، ويبين الجانب النظرى والجانب العملى فى كل منها .

وهكذا كل أنواع العلوم يعالجها علاج العالم الخبير بنواحيها المختلفة وبقيمتها العملية فى تشكيل سلوك الإنسان وتكييفه ، بحيث يتجه دائماً إلى ناحية الصواب والخير ويتجنب طريق الشر ، مع ملاحظة أن كتاب سلوك المالك يميل إلى الإيجاز لأن المؤلف كما قلت قد رتبه على طريقة المشجر ، وهذه لا تتاح الا لمن أدرك نواحى العلوم وتفنن فيها . يقول افلاطون فى الجمهورية « إن الفضيلة هى المعرفة » ، هو كفيلسوف يؤمن بهذا وينكر أى منحى فى الدولة لا يكون مصدره المعرفة ، ويضحى بكل الظاهرات الأخرى فى الدولة اذا كانت لا تتفق مع المعرفة وعلى هذا فالدولة لا تنجح الا اذا القيت مقاليد الأمور فيها بين أيدى أهل المعرفة ، وعلى هذا فهو يرى أن الحكومة فن يعتمد على العلم الصحيح ، وأما المجتمع فيقوم على تبادل المصالح والمنافع والحاجات بين الناس ، بحيث يكمل بعضهم بعضاً ، والملك يجب أن يكون فيلسوفا ، والدولة فى نظره معهد علمى ، هذا التفكير فى الدولة لم يلبث أن بدا نقصة فى نظر واضعه افلاطون ، فلم يطمئن إلى النتائج ، وفكر طويلاً وهو يتساءل « ما هو الضمان الذى يجعل الملك دائماً فيلسوفا ؟ وما هى الضوابط التى تجعل الملك يعمل وفقاً للأصول العلمية الصحيحة ؟ » .

ولذا نجده يكتب رسالة (القوانين) لتعويض النقص فى نظريته الأولى فى الجمهورية ، فهو فى الجمهورية قد افترض قيام حكومة مستنيرة تصرف الشئون وفقاً لما ترتضيه المعرفة ، ولذا لم يقيدها بأى قانون أو شريعة ، أما النظرية الجديدة فى (القوانين) فإنه يجعل السيادة فيها للقوانين يخضع لها الحاكم والمحكومون على السواء ، لقد أدرك أفلاطون أن المدينة الفاضلة يجب ألا تخلو من القوانين ،

ليس معنى هذا أنه تنازل عن رأيه فى الجمهورية ، ولكنه قال إنه بمحاولته وضع (القوانين) إنما يصور دولة أخرى أفضل من الأولى ، ويقول إن المجتمع الإنسانى الخالى من الشرائع يجعل الناس لا يختلفون عن أكثر الحيوانات توحشاً .

وفى رسالة أخرى لأفلاطون عنوانها (الحاكم) أو (السائس) يقول إن أصح الحكومات ما كان فيها الحاكمون متصفين بالعلم على وجه الحقيقة بحيث لا يكونون من النوع الذى يتظاهر بالمعرفة ، ويستوى عندنا أن يحكموا وفقاً لقوانين معينة أو بغير قانون كما يستوى أيضاً أن يرضى رعاياهم بحكمهم أو لا يرضون [1] .

وبعد أيها السادة : هل تأثر ابن أبى الربيع بكتابات أفلاطون فى النظريات السياسية ؟ الحق أننا لا نستطيع أن ننكر أن كتاب الجمهورية ، وكتاب القوانين كانا من الكتب التى عرفها العرب ، بل إنهما ترجما إلى اللغة العربية فى العصر العباسى الأول ، وإن معظم الترجمات العربية هى التى نقلت فى عصر النهضة الأوروبية من اللغه العربية إلى اللاتينية ثم منها إلى اللغات الأوروبية الحديثة ، فهل تأثر ابن أبى الربيع بآراء أفلاطون ؟ ربما كان قد تأثر هو وغيره من علماء النظريات السياسية ، ولكن تأثراً طفيفاً ، لأننا نجد ابن أبى الربيع فى كتابته يبدأ حيث ينتهى أفلاطون ! ! ويتدارك النقص الذى شعر به أفلاطون فى كتاب الجمهورية ، وهو أن الدولة التى تحكم من غير قانون تكون عرضة لكثير من التجارب القاسية فى حياتها السياسية .

ليس هذا فحسب بل إن ابن أبى الربيع يخضع المجتمع الإسلامى فى تفكيره السياسى ، فأولا يجتمع الناس ثم يضع الله لهم الشرائع ، ثم ينصب الملك ليقوم على تنفيذها وأخذ الناس بها .

وهذا وضع سليم من الناحية النظرية والناحية العملية معاً ، يقضى لا شك على الحيرة والإضطراب اللذين وقع فيهما أفلاطون بعد كتابة الجمهورية . ذلك الكتاب الذى إن وصفته وصفاً يناسبه ، فإنما أقول إنه كتاب عرى مجرد .

---

(١) [السائس] لأفلاطون [Statesman] ترجمة H. N.Fowler ص٢٩٣ .

ولست أدرى كيف تقوم مدينة فاضلة بغير قانون ، إذاً لسار الحاكم فى الناس بالجور والغشم وفدحهم بالكلف الباهظة ، والناس لا يجدون إزاء ذلك ملاذاً . ولا مآباً ، إن القانون أيها السادة هو الحصن الشامخ الذرى الذى يجد فيه الشعب الموئل والمآل من ظلم الأمير الطاغية مهما تناهى ادراكه وانتهت معرفته .

والآن أيها السادة أريد أن أتقصى وإياكم الفصل الرابع من كتاب سلوك المالك وبهذا نستطيع أن ندرك الفرق بين تفكير الرجلين .

تكلم ابن أبى الربيع فى الفصل الرابع الذى عنوانه (فى أقسام السياسات وأحكامها) عن الحياة المدنية أى عيشة المدن وما يتبعها من التعامل بين الناس واختلاف مذاهبهم فى التناصف والتظالم وبين أن الله قد وضع لهم سنناً وفرائض يرجعون إليها ويقفون عندها ، ونصب لهم حكاماً يحفظون السنن ويأخذونهم باستعمالها لتنظم أمورهم ويجمع شملهم ويزال عنهم التظالم والتعدى الذى يبدد شملهم ويفسد أحوالهم .

ووصل إلى أن الناس مضطرون إلى تدبير وسياسة وأمر ونهى ثم جاوز ذلك إلى القول بأن المتولين لذلك ينبغى أن يكونوا أفاضلهم ، وأشار إلى أن كثرة الرؤساء تفسد السياسة وتوقع التشتت ، ولذا احتاجت المدينة أو المدن الكثيرة إلى أن يكون رئيسها واحداً وأن يكون سائر من ينصب لتمام التأثير والسياسة أعواناً سامعين مطيعين منفذين لما يصدر عن أمره ، حتى يكونوا كالأعضاء له يستعملهم كيف شاء ويكون كالحاضر عمله بحضورهم وإنفاذهم أمره ونهيه [1] وهذا وصف واقعى للنظام الادارى الذى كان سائداً خلال القرن الأول من خلافة العباسيين حتى عهد المعتصم الذى كتب فيه ابن أبى الربيع ، ثم هو فى الوقت عينه إقرار لهذا النظام ، ولا نستطيع أن نستخرج من هذا الوصف رأياً لابن أبى الربيع فى الفلسفة السياسية مثل رأى ابن خلدون مثلا الذى يقول بقيام جماعات صغيرة تندمج لتكوين وحدة سياسية تحت أمير واحد .

---

(١) سلوك المالك ص ٩٨ - ١٠٤

وأرى أن تحميل بحثه هذا المعنى فيه شيء من الشطط ، والأمر كما قلت لا يعدو أن يكون وصفاً لنظام قائم فى ظل الدولة العباسية يصفه الكاتب ويحاول أن يدعم ذلك النظام على أسس من المثل الأخلاقية المستمدة من الشريعة الاسلامية بحيث يتمكن السائس والمدبر من أن يدفع عن الناس الأذى الواقع على بعضهم من بعض ، حتى يقصد كل أحد منهم للصناعة التى يستحلها لمصلحة غيره ممن يحتاج إليها ولا يعوقه عنها عائق ، فيتم بذلك تعاضدهم وتعاونهم على مصالح عشيتهم واستقامة أمورهم [١] .

ونجد ابن أبى الربيع يقر أيضاً وراثة الملك التى كانت سائدة فى عصره ويشترط شرطاً أساسياً هو أن يكون الرؤساء أو المتولون للتدبير والسياسة أفضل الناس ولكنه يحدد بعد ذلك الشروط اللازم توافرها فى الملك فيعرض لمسألة الأبوة ويقول فى توضيح ذلك ، بأن يكون الملك من أهل بيت الملك قريب النسب عن ملك قبله ، وهو بذلك يميل إلى النظام الوراثى ، أو على الأقل يضع الملك فى بيت معين هو الذى منه الملك السابق ، وهذا أيضاً إقرار للوضع الواقعى فى العصر العباسى الأول حيث كان الخليفة القائم يأخذ البيعة لمن بعده من ولده أو ذوى قرابته ، بل نجد ابن أبى الربيع صريحاً فى توضيح هذه النقطة فهو يعزو سبب الاتفاق على تنصيب الملك إلى قرب نسبه من الملك السابق ، وإلى جانب هذا الشرط الأول الذى يسميه المؤلف الأبوة ، يشترط خمسة شروط أخرى فى الملك هى الهمة الكبيرة والرأى المتين والمصابرة على الشدائد والمال الجم والأعوان الصادقون ، وهذه النظرية نظرية العصبية اللازمة للملك أخذها كتاب المسلمين فى العلم السياسى بعد ابن أبى الربيع وهى واضحة مبينة فى فلسفة ابن خلدون فى المقدمة عن العصبية [٢] .

---

(١) السلوك ص ١٤٠ .

(٢) تراجع المقدمة ص ٧٥ .

وفى موضع آخر فى المقدمة نجد ابن خلدون يأخذ رأى ابن أبى الربيع ويوضحه توضيحاً فلسفياً فيقول فى فصل عنوانه (فى أنه إذا استقرت الدولة وتمهدت فقد تستغنى عن العصبية) والسبب فى ذلك أن الدول العامة فى أولها يصعب على النفوس الانقياد لها إلا بقوة قوية من الغلبة للغرابة ، وأن الناس لم يألفوا ملكها ولا اعتادوه ، فإذا استقرت الرئاسة فى أهل النصاب المخصص بالملك فى الدولة وتوارثوه واحداً بعد آخر فى أعقاب كثيرة ودول متعاقبة ، نسيت النفوس شأن الأولية واستحكمت لأهل ذلك النصاب صبغة الرئاسة ورسخ فى العقائد دين الانقياد لهم والتسليم ، وقاتل الناس معهم على أمرهم قتالهم على العقائد الإيمانية فلم يحتاجوا حينئذ فى أمرهم إلى كبير عصابة بل كأن طاعتها كتاب من الله لا يبدل ولا يعلم خلافه » [1] .

ويعرض ابن أبى الربيع إلى علاقة الملك بعلماء الدين الإسلامى ويوضح ذلك على ضوء ما أمر به القرآن فيقول فى صراحة :

« إن الله جل جلاله قد خص الملوك بكرامته ومكن لهم بلاده وخولهم عباده ، ولذا أوجب على علمائهم تبجيلهم ، كما أوجب عليهم (أى على الملوك) طاعتهم (أى طاعة العلماء) واستدل على الشطر الأول بقوله تعالى « هو الذى جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات [2] واستدل على الشطر الثانى وهو وجوب الطاعة على الملوك للعلماء بقوله تعالى « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » [3] ومن هذا نستدل على أن كتابة ابن أبى الربيع ترتكز

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ١٥٦ ، ١٥٧ .

(٢) السلوك ٩٩ ، ١٠٠ .

(٣) قال عطاء بن أبى رباح فى تفسير قوله تعالى (وأولى الأمر منكم) قال أولى العلم والفقه ، وعن جابر بن عبد الله قال أولى الخير ... راجع ص ١١٠ ، ١١١ من مختصر جامع بيان العلم وفضله لأبى عمر يوسف بن عبد البر النمرى القرطبى الاندلسى المتوفى سنة ٤٦٣ هـ .

فى الفلسفة السياسية على أسس من الإسلام ، وأن العلماء حفظة الشرع القائمين على شئون الدين أبصر الناس بالخير والشر على أسس من الشرع الإسلامى الحنيف وما يأمر به وما ينهى عنه ، فالفارق بينه وبين أفلاطون فى (الجمهورية) هو أن ابن أبى الربيع يقر ضرورة اجتماع الناس لتبادل المنافع ثم يقول بضرورة سيادة القانون الذى وضعه الله ضمانا لعدم الاعتداء ، ثم يرى أن الحكام والساسة إنما ينصبون لتنفيذ هذه القوانين السماوية ، وابن أبى الربيع يجعل اتخاذ المدن لينال بعض الناس من بعض المنافع من قرب ، لأن الله عز وجل خلق الإنسان بالطبع يميل إلى الاجتماع والأنس ، ولا يكتفى الواحد من الناس بنفسه فى الأشياء كلها [1] ، ثم يعرض ابن أبى الربيع لعمارة البلدان ويقسمها إلى مزارع وأمصار ، ويقول إن الأمصار هى الأوطان الجامعة والمقصود بها خمسة أمور .

١ — أن يستوطنها أهلها طلبا للدعة والسكون .

٢ — حفظ الأموال فيها من الاستهلاك .

٣ — صيانة الحريم والخدم من الانتهاب .

٤ — التماس ما تدعو الحاجة إليه من متاع وغيره .

٥ — التعرض للكسب وطلب المادة .

ثم ينتهى من هذا فيقرر أنه إن عدم فى الأمصار أحد هذه الأمور فليست من مواطن الاستقرار [2] .

والذى نريد توضيحه من كل هذا هو خلاصة رأى ابن أبى الربيع فى سبب إتخاذ المدن فهو يقول : « ولما كان الإنسان الواحد لا يمكنه أن يعمل الصنائع كلها ، افتقر بعض الناس إلى بعض ، ولحاجة بعض الناس إلى بعض ،

---

(١) السلوك ص ١٠٢ .

(٢) السلوك ص ١١٨ .

اجتمع الكثير منهم فى موضع واحد ، وعاون بعضهم بعضاً فى المعاملات والإعطاء فاتخذوا المدن [١] .

والذى يفهم من كلام ابن أبى أن الناس يسعون فى عمارة البلدان من أنفسهم ، يضطرهم إلى ذلك جلب المصالح الدنيوية وحمايتها ، وهذا يخالف رأى ابن خلدون الذى يرى أن المدن والأمصار هياكل وأجرام عظيمة وبناء كبير وهى موضوعة للعموم لا للخصوص ، فتحتاج إلى اجتماع الأيدى وكثرة التعاون ، وليست من الأمور الضرورية للناس التى تعم بها البلوى ، حتى يكون نزوعهم إليها اضطراراً ، بل لا بد من إكراههم على ذلك وسوقهم إليه مضطهدين بعصا الملك أو مرغبين فى الثواب والأجر الذى لا يفى بكثرته إلا الملك والدولة ، ويخلص إلى النتيجة الآتية ، وهى أنه لا بد فى تمصير الأمصار واختطاط المدن من الدولة والملك [٢] .

وأرى أن نظرية ابن أبى الربيع أقرب إلى الاعتراف بالأفراد الذين هم الأساس الأول فى تكوين الدولة وإقامة الملك وفقاً للنظرية الإسلامية ، وهل الدولة إلا مجموع أفراد يعيشون فى حالة اجتماع لتحقيق مصالحهم المتبادلة ، ويقيمون نوعاً من الحكومة لضمان تحقيق هـــذه الغايات ، يبايعون لصاحبها ويقاتلون لنصرته ؟

فإذا قلنا بعكس ذلك من الآراء وذهبنا إلى ما ذهب إليه القائلون بأن الدولة شىء يختلف عن الأفراد الذين تتألف منهم ، وأن الدولة فى ذاتها هى الحقيقة الوحيدة وأن الشعب نساء ورجالا لا معنى لهم فى أنفسهم وبذواتهم من غير الدولة فاننا نبتعد عن الفكرة الإسلامية ونقترب من فلسفة هيجال (Hegal) ومن النظريات التى تدعو إلى ما يشبه النازية والفاشية فى التاريخ الحديث .

---

(١) السلوك ص ١٠١ — ١٠٢ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ٣٤٢ — ٣٤٣ .

يقول ابن أبي الربيع أركان المملكة أربعة : الملك والرعية والعدل والتدبير ، ثم يخص الملك بسياسات نفسية وبدنية وخاصة ، ويعرض لسياسة جمهور الرعية وسياسة الحروب ، وفي هذا كلام طويل أريد أن أعرض لبعضه فهو يشترط في الملك في سياسة نفسه أن يكون حكيما ، أو اذا لم يكن فليلتمس الحكمة ، وينقل في معاملة الرعية قول أحد الحكماء ، قلوب الرعية خزائن ملوكها فما أودعت من خير أو شر فهو فيها ، ثم يشترط أن يجعل الحق والعدل إمامه ويمتثل ما يأمرانه به وأن يقابل الخطأ من الناس بالصواب الذي في جوهره ، وأن يقدم مصالح ما يقلده على مصالح نفسه لعود صلاحه اليه .

إن كل مبدأ من هذه المبادىء السامية إذا فصلناه وحللناه تحليلا خلقياً لوجدناها كلها أسساً صالحة فاضلة ينظر الكاتب فيها إلى ناحية الخير للناس قبل أن يتملق الملك أو يغريه بشيء من الجاه على حساب رعيته .

ثم هو يشترط شروطاً كثيرة يلتزمها الملك في سياسته جمهور الرعية منها أن يجتهد في استمالة قلوبهم وجعل طاعتهم رغبة لا رهبة ، وليجعل محبتهم له اعتقاداً دينياً لا طمعاً في أعراض الدنيا وينبغي أن يسمع قول القائل والمقول فيه ثم يعاقب الباغي ،

قد تبدو هذه السياسة لينة في نظر الساسة حتى في هذه العصور ولكن ابن أبي الربيع يفطن إلى هذا فيقرر في سياسة جمهور الرعية مبدأ لا يستغني عنه الملك العادل فيقول « ويجب ألا يخلي الرعية من وعد ووعيد وإيقاع وإنجاز ورجاء وخوف » ولكن على أساس مبدء آخر قرره واضحاً في قوله « ويجب أن يكون آثر الأشياء عند الملك بسط الخير للناس وأن يعمهم بفضله » .

فإذا أدركنا هذه المبادىء الإنسانية التي قررها هذا الكاتب لتوجيه ملك مسلم ، فإنما يجعل أساس ذلك كله أن يكون الملك مقيداً بدستور يأخذ به نفسه قبل أن يأخذ به رعيته فهو وإياهم عند حدوده سواء ، ذلكم هو الشرع الإسلامي

والملك حافظ السنن والفرائض [1] التى شرعها الدين يقف عندها بنفسه ويأخذ الناس باستعمالها .

ويشترط ابن أبى الربيع أيضاً أن يكون الملك من أفاضل الناس وأن يكون قدوة صالحة لرعيته ويعلل ذلك بقوله « فإن من نهى عن شىء أو أمر بشىء فالواجب أن يظهر ذلك فى نفسه أولا ثم فى غيره [2] ونجده يقول فى صراحة إن الملك مضطر إلى أن يكون من ذوى الهمة الكبيرة ويوضح السبيل إلى ذلك فيقول إن حصول ذلك بتهذيب الأخلاق النفسانية وتعديل القوة الغضبية وذلك لا يكاد ينال الملك إلا به .

ونجده فى بحث السياسة النفسية للملك يضع له منهجاً يجعله بين الله سبحانه وتعالى وبين رعيته ويفرض عليه أن يقسم نهاره أقساماً ، فأوله لذكر الله تعالى وشكره ، وصدره للنظر فى أمر الرعية ، ووسطه لأكله ومنامه . وطرفه للذاته ولهواته ، مع المحافظة على الشكر والحرص على الإحسان ، ثم هو ينصح الملك ألا يفرح إذا مدح بما ليس فيه ولا يحزن إذا عيب بما ليس فيه .

ثم يعرض لناحية السياسة البدنية فيبدؤها بتقرير مبدأ صريح واضح لا يخشى فى تقريره لومة لائم ، فيقول « ينبغى أن يقهر الملك شهوته فان من كان عبدها لا يستحق الملك ، وينبغى الا يطلق لنفسه من اللذات إلا ما كان جبلا ، ويجب أن يكون معرى من الشر بين شراسة الاخلاق ولينها ، وينبغى ألا يكون كسلا ولا بطىء الحركة ولا متغا فلا ، وينبغى أن يكون شديد القوة عالماً بالفروسية والا يركبن قبيحاً ولا مأثماً ولا يتكلف مالا يضره تركه ، هذه هى السياسات التى يخص بها كاتبنا الملك و يفرضها عليه فى نفسه وبدنه ، ولا شك أن المحيطين بالملك

---

(١) سلوك المالك ص ١٠٧

(٢) السلوك ١٠٢

عامل قوى من عوامل نجاحه وتوفيقه فى التدبير ، ولذا عرض ابن ابى الربيع إلى خاصة الملك ، فجعل القسم الأول منهم سائسى المملكة كالوزير والكاتب والعامل والقسم الثانى من يسوسون بدن الملك كالطبيب والمنجم وصاحب الطعام ، ثم يأتى بعد ذلك جلساؤه وندماؤه . وأشار على الملك فى خاصته بأن يدل العيون عليهم سراً وجهراً ليعرف أخبارهم وأسرارهم ، وأن يرفق بهم ويحميهم كما يحمى نفسه ولا يؤاخذهم بتقصير لم يضر ، ثم يعرض للثواب الواجب على الملك لهم فيقرر أن من تأكدت حرمته منهم رفع الملك منزلة ورعى حقه حاضراً وغائباً ، ونصحه بألا يقبل منهم قول ساع الا بعد التحقيق واليقين له ، وأن يرعى شعورهم بأن يرعى مراتبهم ولا يقدم أحداً منهم الا بقدر حاله لئلا يسخط الباقون .

ثم يوجب على الملك بصفة عامة أن يتخذ جلساءه من أعقل الناس وأعلمهم ، وأن يقوم بمصالحهم لينتفع فى خلوته ، ثم هو يوجب على الملك أن يحترز خصالا ويتوقاها يذكر منها الحرص والعجب والذم واتباع الهوى والتوانى ، ثم يحلل الأسباب التى توجب ذم الملك ويجعلها فى ثلاثة مواضع ، إما كريم قصرته عن قدره فاحتمل لذلك صعباً أو لئيم بلغ مالا يستحق فأورثه ذلك بطرا أو رجل منعه الملك حقه من الانصاف ، ثم يسمو بالملك من الناحية الخلقية وهو يفرض عليه الأمور الآتية منها ألا يغضب لأن القدرة من وراء حاجته ولا يحلف لأنه لا يقدر أحد على استكراهه ، ولا يبخل لأنه لا يخاف الفقر ، ولا يحقد لأن حضرته تجل عن المجاراة ، ولا يلعب لأن اللعب من الفراغ ولا فراغ له ، ولا يخاف لأن الخوف من عمل الجهال . ولا يحسد إلا على حسن التدبير ، ولا يثق بالدنيا فإنه لا عهد لها ، ثم يقول إن قوام آخرة الملك ودنياه وخاصته وعاميه أربعة أمور هى العدل والعفة والعفو والعقوبة ، ويفصل أسباب هذه الأحكام . ويبين الملك بعد هذا اثنى عشر شخصا يحذره أن يستبطن أو يستكفى منهم واحدا ويبين أسباب ما يرى ويعرض بعد هذا للأمور التى لا بد منها فى تدبير الملك فيسير به فى أربعة طرق لا يخلوا منها تدبيره ، طريق العقل وطريق الجود وطريق السياسة

وطريق الحزم مقسما كل طريق إلى مسالك كلها تؤدى إلى سعادة الناس والمحافظة على أرواحهم ومتاعهم ورفاهيتهم وتجعل طاعتهم للملك معتقدا ودينا .

هذا قليل من كثير من آراء الرجل فى النظريات السياسية . وعلاقة الحاكم بالمحكومين .

أيها السادة ، إن المجتمع العباسى الذى ظهر فيه ابن أبى الربيع إذا قورن بالمجتمع الإيطالى مثلا فى الوقت الذى ظهر فيه ماكيا فيللى - مع أن ابن أبى الربيع يسبق ماكيا فيللى بسبعة قرون لوجدنا أن ماكيا فيللى كان يعيش فى محيط لا تربط فيه الفرد بالمجتمع رابطة ولا يصله بالزعامة والامارة ولاء ، وليست له بواعث فى المجتمع غير ما تمليه أطماعه الشخصية ، عاش ماكيا فيللى فى القرن السادس عشر ورأى القوة تسود الاوضاع كلها ورأى الفساد السياسى والخلقى فى المحيط الاوروبى ، وكان يريد أن يضع نظاماً على أسس من التاريخ الرومانى الذى كان ممثلا فى خياله ، وكانت ايطاليا مع مواهبها الفنية والعقلية قد بلغ فيها الفساد السياسى مداه ، والانحلال الخلقى منتهاه فقدمات تاريخها القديم بمعالمه الدستورية ونسبت تقاليد القرون الوسطى من إمبراطورية وكنيسة وأصبحت الغلبة والحيلة والخداع من أهم مميزات العصر ، وفى وسط هذا المحيط كتب ماكيا فيللى كتابه (الامير) وبحوثاً أخرى فى العلم السياسى وفى كل كتاباته نجده يهتم بالحيل الحكومية والسياسات التى يستطيع بها الحكومات أن تدعم كيانها وتوسع رقعة بلادها ، ثم يبحث فى الأخطاء التى تؤدى بالدول إلى الاضمحلال والسقوط ، ولا يعنى فى كل بحوثه إلا بالأمور السياسية والحربية ويفصل فصلا تاماً بينها وبين الاعتبارات الدينية والخلقية والاجتماعية إلا إذا أثرت هذه الاعتبارات الأخيرة فى الشئون السياسية ، ويحكم على السياسة بمقتضى نجاحها فى تحقيق هذه الأهداف ، وهو لا يعنيه إن كانت السياسة قاسية بعيدة عن المثل الدينية أو القانونية ، وهذا هو السر فى سوء سمعته ، وعلى الجملة فهو يفصل السياسة عن كافة الاعتبارات المعنوية الأخرى ويكتب عنها معتبراً إياها غاية فى ذاتها .

ولكن المسيحية قائمة والبابا متربع على عرشه ، فكيف الخلاص ؟ الخلاص أن يهاجم الكنيسة ويهدم مثلها الروحية ، وماذا عساه أن يقول عن الدين المسيحى فى وقته ؟ قال ماكيافيللى : « إن المثل الخلقية فى المسيحية تذل الناس ، وتؤثر على أخلاقهم ، إن ديننا المسيحى يجعل السعادة المطلقة فى الخنوع والذلة واحتقار متاع الدنيا ، بينما الديانات الأخرى على نقيض ذلك تجعل الخير المطلق فى سمو الروح وقوة الجسم ، وتقوية الصفات التى تكسب الرجال قوة وبأساً ، ويبدو لى أن صفات الخضوع والذلة هى التى جعلت الناس ضعفاء ، وجعلتهم يقعون فريسة سهلة لذوى النوايا السيئة الذين يستطيعون حكمهم بغير مشقة ، لأنهم لا يحاولون الأخذ بثأرهم والثورة فى وجههم ، بل يتحملون الضيم فى سبيل دخول الجنة » .

هذه الفقرة توضح لنا أن الرجل لم يكن يجهل آثار الأخلاق والدين فى الحياة الاجتماعية والسياسية للجماهير ، ولكنه مع هذا برر للأمير أن يستخدم الوسائل المرذولة فى سبيل تحقيق أغراضه ، وهو مع كل هذا لا يشك فى أن الفساد الخلقى فى أمة يجعل من المستحيل أن تقوم فيها حكومة صالحة .

ومن آرائه أن الطبيعة الإنسانية تميل دائماً إلى الأنانية ، وأن الدوافع التى يعتمد عليها رجال السياسة يجب أن تكون قاسية عنيفة رغبة فى حفظ الأمن بين الجماهير وتقوية هيبة الأمير ، فالحكومة إنما تقوم على أساس ضعف الفرد الذى لا يستطيع حماية نفسه ضد المعتدين من الأفراد إلا إذا كان بأس الحكومة شديداً ، والطبيعة البشرية تميل إلى الاعتداء والجور وأخذ ما للغير ، فكل فرد يسعى إلى تأمين ما فى يده ويطلب المزيد ولا حدود لطمع البشر فى سبيل الحصول على القوة والمتاع الدنيوى ، ولذا فالبشر فى نزاع دائم على المادة وتنافس فى سبيل القوة مما يؤدى إلى الفوضى ، وقوة الحاكم إنما تقوم على أساس هذه الفوضى ولا يمكن قمعها إلا إذا كانت الحكومة قوية .

فالناس فى نظره أميل إلى الشر ، وعلى هذا فالأمير العاقل هو الذى يقيم سلطانه ويقيم سياسته على هذا الأساس ، والحكومة الناجحة هى التى تقيم الأمن

وتحافظ على متاع الناس وأرواحهم قبل كل شيء لأن الطبيعة البشرية تجعل الناس دائما يتطلعون إلى المحافظة على أرواحهم وأموالهم ومن هنا جاء قوله بأن الشخص قد يعفو عمن قتل أباه ولا يعفو عمن سلب متاعه ، وهو يقرر أن الحاكم العاقل قد يعمد إلى القتل ولكنه لا يأكل أموال الناس بالباطل ، وهذه الآراء المادية الغريبة هي التي دافع عنها هوبز Hobbes وجعلها أساس فلسفته .

والغريب في فلسفة مكيافللي أنها مزدوجة في المعايير الخلقية التي تقاس بها أعمال الحاكم والمحكوم . فالحاكم في نظره هو منشيء الدولة ، وهو ليس فوق القانون فحسب ، ولكن إذا كان القانون يفرض بعض المثل الأخلاقية على المحكومين فإن الحاكم يعفى منها ، وليس هناك معيار يقاس به تصرفه إلا مدى نجاحه في تصرفاته السياسية في سبيل توسيع دولته وتدعيم قوتها .

قارنوا أيها السادة بين هذه الآراء التي أخذ عنها كتاب النظريات السيسية بعد ماكيافيللي وبقيت سائدة في عالم السياسة حتى اليوم نظرياً وعملياً في عصور النور والعرفان ، وبين ما كتبه ابن أبي الربيع الذي يأبى كتاب النظريات السياسية من الغربيين أن يذكروا اسمه أو يعترفوا به مع أنه قام قبل ماكيافيللي بحوالي سبعة قرون [1] .

أيها السادة :

لقد راجعت كثيراً من أمهات الكتب في تاريخ النظريات السياسية وكلها كتب ينظر اليها الغربيون بنظر الاعتبار ، فوجدت أنهم في تاريخ هذه النظريات يبدأون بالأغريق فالرومان فالقرون الوسطى ويبحثون نظريات النصرانية ، ثم ينتقلون بعد هذا مباشرة إلى القرن السادس عشر !!

وهنا أيها السادة موضع الفجوة العميقة التي يتركونها ويمرون عليها

---

(١) مات المعتصم سنة ٢٢٣ ه أي (٨٤٢ م) بينما كتب ماكيافيللي كتابيه وأتمهما ١٥١٣ م .

من الكرام ، فهلا سألناهم أين الإسلام ؟ وأين حضارته العظيمة فى بغداد وقرطبة والقاهرة أين القرآن وأين النظريات السياسية التى أوجدها المحيط الإسلامى ؟ هذا هو موضعه فى مجرى التفكير النظرى وفى مجرى التاريخ الواقعى العالمى !!!.

أيها السادة :

إننا لانسلم مطلقاً بجهلهم بالنظريات السياسية الإسلامية بعد أن احتكوا بالمسلمين فى الشرق والغرب وأخذوا عنهم المعرفة وتأثرت كتاباتهم بعد ظهور الحضارة الإسلامية تأثراً واضحاً ، وهذا هو السر فى تطور النظريات السياسية التى عارضت كل آراء الماضى المظلم واتجهت اتجاهاً شعبياً ، لقد عرف المحيط الإسلامى مبادىء الشورى واحترام حقوق الأفراد وضرورة البيعة ومبادىء المساواة والحرية والعدالة والثورة فى وجه الحاكم الظالم بهذا المبدء الصارخ القوى « لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق » فقامت بعد الإسلام فى عصر النهضة فلسفات جديدة فى العلم السياسى الاوروبى .

إن الفرد لم يعن به فى هذه العصور كلها إلا بعد الإسلام ولم يعن به واحد من كتاب العلم السياسى قبل لوك فى أواخر القرن السادس عشر ، أما فى العصور الوسطى فكان الحكم لله الذى أناب عنه الكنيسة وأودعها سلطانه ، كذلك الملك يحكم بالنيابة عن الله أيضاً ، إما بتفويض من الكنيسة أو استخلاف من الله من غير واسطة ، وعصيان الملك والثورة فى وجهه عصيان للخالق واعتراض على قضائه وحكمه ، ومن ارتكب ذلك فهو مارق عن الدين محروم من رحمة الله ، وتبعاً لهذا يقول توماس اكويناس .

« برغم أن الحكومة يجب أن تعنى بسعادة المحكومين فإن تغيير الحكومة يجب أن يكون بالطرق المشروعة ، فالثورة فى وجه الحكومة مهما كانت الإدارة فاسدة أمر غير مشروع » كذلك كتب بمثل هذه الروح عن الثورة الكاتب

الانجليزى هوبز Hobbes الذى كان كتابه Leviathan دفاعاً عن حق الملوك المقدس . ونراه يقول فى هذا الدفاع وفى تبرير الحكم المطلق مانصه :

« إن الحالة الطبيعية للإنسان كان فيها دائم التعرض للإعتداء من أعدائه ، وتخلصا من هذا أقام المجتمع وتنازل الأفراد للحاكم عن كثير من حقوقهم فى نظير الحماية وسيادة الأمن ، وهو مهما بلغ استبداده وتحكمه فيهم أقل ضرراً من حالة الارهاب والقسوة التى يتعرضون لها فى وضعهم الأول » .

وعارض هذه الآراء Locke وروسو الفرنسى فقالا بنظرية هى أقرب ماتكون إلى المثل الإسلامية السياسية ، قالا بأن الناس قد خلقوا بطبيعتهم أحراراً متساوين ، وأنه لاحق لأحد أن يعتدى على حياة أحد أو متاعه أو التدخل فى حريته وقالا بأن المجتمع قد أقام نوعا من التعاقد مع الحاكم يرتضيه الناس لصالح المجموع وهذا التعاقد قائم على الرضى والقبول من جانب المحكومين بتنصيبه ، أما قبل ذلك فقد كان الناس فى نظرهما فى الحالة الطبيعية يعيشون عيشة طيبة وأنهم كانوا بطبعهم يميلون إلى السلام والدعة . ونجد روسو يذهب إلى أبعد من لوك فى تصوير هذه الحالة لأنه كان يريد أن يبنى نظريته على أن الإنسان فى الحالة الطبيعية أميل إلى الخير . ومهما كان من أمر كتابة لوك وروسو فإنهما يقرران مبدءاً صريحاً هو أن الإنسان يتكيف خلقه وسلوكه بالوسط والمجتمع الذى يعيش فيه ، والناس بطبعهم لم يولدوا على الشر أو الإجرام لأن الشر والإجرام وضعان يخلقهما المجتمع فى الأفراد فلا يوجد شخص فى نظرهما ولد لصاً وإنما تعلم هذا من المجتمع تحت تأثيرات خاصة فوجود الملكية ، ووجود ملاك ومحرومين من الملك يخلق فى المحرومين رغبة فى السرقة فإذا لم يوجد هذا الوضع فى المجتمع لا يمكن أن نجد فيه لصاً .

وتأثرت الثورة الفرنسية بكتابات هذين الرجلين فهما اللذان مهدا لها وكل ما زاد عن ذلك بعدهما هو تفكير المفكرين فى كيف يمكن الحصول على الحرية وتحقيق المساواة من الناحية الواقعية واستعان المفكرون بدراسة المناحى

الإجتماعية فظهرت الطريقة العلمية فى دراسة المجتمع على يد سان سيمون Saint Simon وأوغست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧) مؤسس علم الاجتماع الحديث .

أيها السادة : إن المجتمع الإسلامى فى مجال الفكر السياسى قد سبق من جاراه وعلا مبكراً على مجتمعات الدنيا كلها وبلغ الغاية القصوى فى العصر العباسى الأول ولا يضيره أن يسكت المغرضون عن نشر محاسنه وإذاعة فضله .

وإنى أعتقد أننى لم أوف ابن أبى الربيع حقه فى هذا الزمن القصير ، ولكننى أظن أننى بهذه المحاضرة قد وجهت الشباب العراقى فى هذا الجيل إلى الاعتزاز بآثار أجدادنا فى العلم السياسى ، راجيا أن يكون هذا حافزاً لهمتهم على احتفار هذه المناجم الذاخرة واستخراج نفائسها الغالية ، وأن يكونوا أمناء على هذا الميراث العظيم ، والسلام عليكم ورحمة الله ؟